



Clio. Femmes, Genre, Histoire

2 | 1995
Femmes et Religions

Marginales et exemplaires. Remarques sur quelques aspects du rôle religieux des femmes dans la Rome républicaine

Jean-Marie PAILLER



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/clio/487>

DOI : 10.4000/clio.487

ISSN : 1777-5299

Éditeur

Belin

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 1995

ISBN : 2-85816-283-2

ISSN : 1252-7017

Référence électronique

Jean-Marie PAILLER, « Marginales et exemplaires. Remarques sur quelques aspects du rôle religieux des femmes dans la Rome républicaine », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 2 | 1995, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/clio/487> ; DOI : 10.4000/clio.487

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

Tous droits réservés

Marginales et exemplaires. Remarques sur quelques aspects du rôle religieux des femmes dans la Rome républicaine

Jean-Marie PAILLER

- 1 Même dans les familles citoyennes de Rome, la « République des Pères » n'accorde à la femme qu'un statut strictement dépendant. La tradition romaine fait d'elle une éternelle mineure au sein du groupe familial comme de l'ensemble civique, qui la soumettent l'un et l'autre à nombre d'incapacités, d'infériorités, d'exclusions. « Elle ne possède rien, elle ne se possède pas elle-même : comment pourrait-elle posséder une religion ? »¹. Au moment de nous demander jusqu'à quel point le rôle joué dans l'ancienne religion romaine par l'élément féminin reflète simplement une situation générale ou, au contraire, en déplace les repères et les enjeux, il convient d'éviter toute confusion. Pas plus à Rome que dans les autres cités antiques, la religion ne forme un domaine à part. Elle est étroitement imbriquée (« embedded ») à l'ensemble des activités communautaires. C'est dire qu'elle ressortit, dans la sphère privée, à l'initiative et au contrôle du *pater familias*, à la fois géniteur, maître du domaine qu'il possède, représentant et responsable exclusif, en droit, de la communauté domestique, et unique prêtre de son culte. Dans le domaine public, de la même façon, la religion est, comme la chose politique et militaire, l'affaire des *Patres*. « Les Pères », tel est l'autre nom, si révélateur, donné aux membres du Sénat, eux-mêmes « pères de famille »², anciens magistrats, et porte-parole de l'aristocratie dominante.
- 2 Pour nous en tenir aux manifestations du culte public, et à l'époque républicaine de Rome, ce sont le Sénat et les magistrats en fonction, assistés des prêtres - presque tous des hommes, recrutés dans le même milieu et placés sous l'autorité du grand pontife - qui règlent et administrent les rapports complexes de la cité avec les dieux, les rites, l'univers multiforme du sacré. Ce cadre général est, peu ou prou, celui qui prévaut dans la plupart des communautés civiques de l'Antiquité. Pourtant, à comparer, comme y invitent des études récentes³, la situation de Rome et celle des cités grecques - c'est-à-dire, dans l'état

de notre documentation, essentiellement celle d'Athènes⁴ -, trois séries de données spécifiques se dégagent. En matière religieuse, le rôle de la femme romaine peut ainsi être grossièrement considéré, selon le point de vue choisi, comme analogue, inférieur ou supérieur à celui de la femme athénienne.

- Analogue, en ce sens que les deux cités reconnaissent à la femme une fonction essentielle, appuyée sur une capacité biologique aussi indispensable qu'inaccessible à l'homme, et sous plusieurs aspects inquiétante, une fonction garante de la fécondité et, par extension, de la prospérité pour l'ensemble de la société. Dans les deux cas, l'expression rituelle de ce rôle se diversifie suivant qu'il s'incarne dans l'élément féminin tout entier ou à travers une ou plusieurs classes d'âge et de statut. De la petite fille à la femme âgée en passant par la jeune fille vierge (la *uirgo* romaine) et par l'épouse et mère (à Rome, la *matrona*), ces catégories sont caractéristiques des manifestations religieuses de son sexe. *Mutatis mutandis*, il est également possible de rapprocher la place subordonnée, mais complémentaire autant que nécessaire, occupée par la Basilinna auprès de l'archonte roi, et celle de la *flaminica Dialis* aux côtés de son époux le flamine de Jupiter. Les femmes sont ainsi, à Rome comme en Grèce, religieusement qualifiées comme futures ou actuelles mères de citoyens, cependant qu'une d'entre elles forme, à titre secondaire, mais indispensable, le second élément d'un couple public dominé, en matière religieuse aussi, par le partenaire masculin.
- Ces analogies n'empêchent pas l'« infériorité » romaine, dans la mesure, notamment, où la religion possède à Rome très peu de prêtresses (alors même que le morcellement des compétences attribuée à chaque prêtre de cette cité des fonctions spécifiques). Ce trait la différencie profondément d'Athènes, où chaque déesse, chaque sanctuaire consacré à une déesse a en principe sa *hiereia*, à commencer par celle de la déesse éponyme de la cité, Athéna Polias. Supérieures par le nombre et par la spécialisation - songeons à leur compétence divinatoire, à Delphes et ailleurs, qui est à peu près inconnue à Rome -, supérieures par leur activité à l'occasion de grandes fêtes (Panathénées, Thesmophories...), les *hiereiai* l'emportent surtout par leur statut : « élues ou tirées au sort à l'égal des prêtres, elles occupent dans certains cas une place de premier plan, et reçoivent au même titre qu'eux leur part d'honneur dans le partage qui suit le sacrifice »⁵. En un mot, à première vue, les femmes romaines de la République ne paraissent pas trouver dans la religion l'espèce de compensation de leur mise à l'écart globale que celle-ci fournit aux Athéniennes - du moins aux plus éminentes d'entre elles -, et qui a pu faire parler à leur sujet de « citoyenneté cultuelle »⁶.
- Il est néanmoins tentant de mettre une supériorité, ou du moins une spécificité radicale, à l'actif de ces Romaines si marginalisées. Quelques-unes d'entre elles jouent en effet un rôle représentatif et exemplaire, que ce soit dans certains mythes étiologiques ou dans des rituels et sacerdoces particuliers. Aucune cité grecque ne possède dans son « histoire » fondatrice l'équivalent de cette force sacrée des femmes, amantes, épouses ou mères, capables de faire céder les guerriers dans l'intérêt de la communauté, comme le firent les Sabines à l'origine du synoecisme romain, ou, plus tard, la mère et la femme de Coriolan⁷. L'intervention de ces dernières a donné naissance au plus original des cultes d'une Fortuna italique⁸ très déconcertante, car libérée de la mainmise masculine, celui de *Fortuna Muliebris*. Quant aux rares prêtresses romaines, elles présentent, plus que leurs homologues grecques⁹, une double et remarquable aptitude, d'une part à servir d'exemples à leurs compagnes, d'autre part et surtout à incorporer en elles une force divine, à se charger d'un « sacré » non exclusivement féminin. C'est le cas, à titre subordonné et en quelque sorte dérivé, de la *flaminica Dialis*. C'est le cas, de manière plus significative, des Vierges Vestales. Par la richesse multiple d'une activité qui les fait « incarner » Vesta, par le niveau exceptionnel de

leur condition, par l'ambiguïté (ou la pluralité) même de leur « statut sexuel »¹⁰, ces prêtresses romaines, jusque dans l'hypothèse de leur déchéance, sont proprement incomparables.

- 3 À Rome, donc, si la Fortune est femme, et comme elle plurielle, mais aussi reléguée en lisière de l'espace et du temps civiques¹¹, le collège des Vestales - installé, lui, au cœur du système - « représente » d'autant mieux, et d'autant plus exemplairement, l'ordre des femmes, qu'il est en réalité beaucoup plus que cela. La marginalité religieuse de la femme romaine serait-elle, sous ses diverses formes, condition de son exemplarité ?
- 4 Que la femme, même la plus introduite dans l'ordre du sacré, soit considérée à Rome comme un élément « en marge » ressort, au sommet de l'édifice religieux, de son absence des quatre collèges principaux : les *amplissima collegia* du sacerdoce romain sont réservés aux hommes. Seul un collège féminin, celui des Vestales, est rattaché au collège majeur des pontifes, et significativement placé sous la juridiction unique et exclusive du grand pontife. Nous reviendrons sur le caractère à tous égards exceptionnel de ces prêtresses publiques. Notons simplement que ce type de sacerdoce - qu'on peut rapprocher en ce sens du rôle de la *flaminica Dialis*, ou de celui de la *regina sacrorum*, elles aussi étroitement dépendantes sur le plan religieux d'un homme, leur époux¹² - se rattache à la **catégorie « dumézilienne »**¹³ **des « porteurs de sacré »**, non à celle, exclusivement masculine dans le cadre romain, des « manipulateurs du sacré ».
- 5 Aucune femme, à Rome, ne prend la moindre décision en matière religieuse. Toutefois, sans son intervention, sans sa présence efficace, certaines formes au moins du sacré nécessaires à la bonne marche de la cité se trouvent dans l'incapacité de prendre corps. C'est un premier aspect qui fait apparaître ces exclues du pouvoir comme des éléments subordonnés, mais irremplaçables, et indispensables à la bonne marche du « système ».
- 6 L'exclusion constatée à la pointe de la pyramide religieuse et sociale se retrouve à la base de celle-ci : on sait mieux aujourd'hui¹⁴, malgré Caton, que la fameuse interdiction faite à la femme romaine de boire du vin n'a pas une signification d'abord moralisante, ni même civique et sociale, mais religieuse. Être déclarée incapable de consommer du vin, c'est être mise à l'écart des gestes rituels par lesquels s'opère, à Rome comme dans les cités grecques, le partage et la communication entre société humaine et société divine. Dire que la femme est exclue du sacrifice, c'est affirmer son statut de dépendante et de marginale. C'est aussi constater qu'elle reste exclusivement ancrée à la terre, laissant à des hommes, prêtres ou non (pensons au rôle du Sénat), le privilège exclusif de « gérer » la relation de la communauté avec le ciel.
- 7 Un troisième type de mise à l'écart apparaît si l'on considère l'origine ou la personnalité des femmes, individus ou groupes organisés, qui ont eu l'occasion de jouer un rôle dans l'histoire religieuse de Rome. Toutes sont, à un degré ou à un autre, des « étrangères » à l'ordre constitué :
- 8 - De rares prêtresses reconnues à Rome, parfois au point d'y obtenir ès qualités l'équivalent de la citoyenneté, appartiennent à la tradition grecque d'Italie du Sud. Il en va ainsi de la prêtresse publique « campanienne », c'est-à-dire capouane, d'une Cérès qui s'assimile de plus en plus à la Déméter hellénique acclimatée à Rome au cours du III^e siècle av. J.-C. Rien d'étonnant si c'est à une « prêtresse campanienne » - sans doute, à l'origine, une de ces desservantes de Cérès¹⁵ - que l'autorité romaine impute en 186 la scandaleuse réforme religieuse des Bacchanales. Prêtresse, donc étrangère ; prêtresse et étrangère, donc soupçonnable...

- 9 - Non moins soupçonnables, dans la tradition légendaire de Rome, les confréries féminines dont J. Gagé a naguère signalé quelques interventions caractéristiques, pour l'époque archaïque, sous le nom de *Matronalia*¹⁶. Le moins intéressant n'est pas que ces femmes nous apparaissent à bien des égards comme à la fois fondatrices, donc indispensables à la constitution progressive de la cité, et éminemment, presque constitutivement suspectes ; maîtresses, par exemple, de la confection de drogues qui, d'agents de fécondité et de prospérité, peuvent, trompant aisément l'ignorance masculine, se transformer en poisons...
- 10 - Suspectes encore, à tout le moins en puissance, un certain nombre de femmes à « capacité religieuse » exceptionnelle : les épouses, filles, sœurs, mères..., telles les Sabines - les premières étrangères de l'histoire de Rome - ou les proches de Coriolan ; la vieille femme qui apporte à Rome les Livres Sibyllins ; les faiseuses de rois ou de chefs - des étrangères, presque nécessairement -, de Tanaquil à la compagne de Spartacus... ; last but not least, des mères considérées comme dévoyées, celles qui érigent le *matratus* bachique en concurrent de la « maternité-matronité » romaine traditionnelle¹⁷. Aux yeux du Sénat, ces mères paraissent menacer, par leur relation avec des « fils » biologiques ou rituels, le « monisme » civico-familial de la cité, monisme ordinairement consacré lors du serment prêté à Jupiter Capitolin par le jeune citoyen-soldat, le jour où il prend la toge virile¹⁸.
- 11 - Un dernier exemple ne sera ici qu'évoqué brièvement, parce qu'il appartient surtout à l'histoire impériale : c'est celui du goût manifesté par certaines femmes romaines pour ce que nous appelons, depuis F. Cumont, les « religions orientales ». Immortalisé par la sixième *Satire* de Juvénal, cet engouement, vrai ou faux, a nourri l'imaginaire des lecteurs cultivés jusqu'au début de ce siècle. Ainsi de L'anatole France de *Leuconoé*, contemporain inspiré de Cumont :
- Les femmes ont senti passer dans leurs poitrines
Le mol embrasement d'un souffle oriental.
Une sainte épouvante a gonflé leurs narines
Sous des Dieux apparus loin de leur ciel natal...
(...) Dans la troupe si douce aux âmes éphémères,
Elle choisit d'abord de ses regards en pleurs
Les Amantes des Dieux et les augustes Mères
Dont le cœur fut comblé d'ineffables douleurs.
La grande Phrygienne en hurlements féconde,
Et la Vénus en deuil près d'un enfant glacé,
Et cette bonne Isis qui cherche par le monde
Les membres précieux de l'époux dispersé
(...) Mais voici, blanc troupeau dans la pâle prairie,
Leurs fils et leurs époux, les Dieux adolescents
Qu'aux jours mystérieux, sur la couche fleurie,
Les femmes vont pleurer dans la myrrhe et l'encens.
(...) Et Leuconoé goûte éperdument les charmes
D'adorer un enfant et de pleurer un Dieu.
- 12 Il faut bien constater ici, dès l'Antiquité, un effet de mise en scène, que l'on pourrait qualifier de redoublement dans l'imaginaire. La rencontre entre la femme et le culte oriental représente comme la jonction symbolique entre deux « exclus de l'intérieur ». Comme le soutient M. Beard¹⁹, la « religion orientale » est une invention par laquelle le système religieux romain installe en son propre cœur, tout en s'en distançant, l'élément extérieur, étranger, que requièrent d'une part un fonctionnement élargi par les

conquêtes de Rome, d'autre part le besoin de « domestiquer » des impulsions religieuses risquant de devenir incontrôlables. Faut-il tirer de cet exemple extrême une nouvelle raison de légitimer la thèse séduisante de J. Scheid, pour qui « le rôle religieux des femmes était de signifier leur incapacité religieuse : autrement dit, leur inclusion passait par la démonstration de leur exclusion »²⁰ ? Un retour sur un autre caractère du rôle religieux des femmes, leur exemplarité, particulièrement visible dans le cas le plus aberrant, celui des Vestales, devrait permettre de le vérifier.

- 13 Résumer la situation des Vestales, dans la perspective qui nous intéresse, est chose délicate. Sans doute faut-il dire que dans leur cas l'**exception** coexiste avec la **représentation**, et culmine en **modèle pour l'ensemble de la société**.

des « êtres d'exception »²¹

- 14 Ce sont des êtres - des filles âgées de six à dix ans - mis à part, d'emblée, par le grand pontife lorsqu'il procède à la *captio* : à part de leur famille, de leur père et, par là, du culte familial ; à part, donc, de toutes les règles que la société civique impose normalement à la femme.

- 15 Ce sont des femmes vouées à la virginité, dans un monde romain où la femme est, par essence et par vocation, promise au mariage et à la fécondité : « **vierges Vestales** » (*virgines Vestales*), telle est leur définition, leur appellation première - ce qui ne les empêche pas, par un apparent paradoxe, d'exercer une sorte de patronage et de protection, particulièrement perceptible lors des fêtes de juin, sur l'ensemble des matrones. Mais elles se distinguent aussi par ce qu'il faut bien appeler leur « virilité ». C'est ainsi qu'elles bénéficient d'une exceptionnelle émancipation gentilice, économique et juridique, corollaire de leur *captio* initiale : droit d'hériter et de tester, de disposer d'importantes possessions, d'exhiber en public une présence interdite à leurs sœurs « ordinaires » ; faculté exorbitante de circuler en char dans les rues de Rome. Elles disposent même, sinon de pouvoirs civiques véritables, de certains insignes de ces pouvoirs, comme des licteurs, normalement réservés à des magistrats supérieurs. Fait moins connu, elles démontrent également, au moins à titre résiduel, d'impressionnantes capacités « guerrières » originelles, encore sensibles dans la tradition de la Vestale gardienne, ou dans l'efficace de la prière qu'elle formule pour les succès militaires de Rome²².

- 16 Vierges **et** viriles, vierges **et** matrones : ce qui frappe est la **coexistence** en elles de caractères statutaires apparemment contradictoires - une coexistence constitutive, et non, comme on s'est longtemps plu à le croire, le produit d'une succession due à quelque hasard ou à une sorte d'héritage politique ou familial remontant aux anciens rois de Rome. La Vestale n'est ni fille, ni épouse, ni fils de roi : elle est un peu tout cela à la fois²³. Mais aussi **coexistence concrète de genres de vie** : ces mêmes recluses qui sont soumises à tant d'interdits (comparables, à certains égards, à ceux que doivent respecter le *flamen Dialis* et son épouse)... sont en même temps de riches, brillantes et parfois arrogantes²⁴ aristocrates

²⁵

- 17 Êtres d'exception, les Vestales n'en sont pas moins **les représentantes éminentes du peuple romain et des intérêts majeurs de la *res publica***. C'est d'elles que dépend la persistance du feu sacré de la cité, un feu dont il faut rappeler que la permanence garantit le salut « public » de Rome, mais aussi, par le transfert sans cesse renouvelé de la flamme civique aux foyers domestiques, le bon accomplissement des cultes privés. Les prêtresses

assurent à Rome et aux Romains une fondamentale **continuité** à travers le temps grâce à la victoire acquise par leurs prières (*qua sacra faciente uicit triumphauit...*²⁶) et à la sauvegarde, par leurs soins, des *pignora imperii*, ces « fétiches » de la grandeur de Rome entreposés dans le *penus Vestae*. Non moins important est leur rôle, associé à celui du dieu Consus, dans la préservation du « garde-manger » symbolique de Rome. Dans le même ordre d'idées, il faut souligner l'importance de leur présence « médiatrice » pour la transmission de testaments matériels et politiques, et enfin le rôle qui sera le leur, en 70 ap. J.-C., dans les cérémonies de remise en état d'un temple majeur, auquel elles manifestaient depuis longtemps un intérêt multiforme : le Capitole²⁷.

- 18 Les Vestales sont encore - c'est sans doute ce qui pour nous offre le plus d'intérêt - les représentantes des **femmes des familles citoyennes de Rome**. C'est particulièrement le cas lors de la fête des *Vestalia* de juin, un temps fort dans l'existence des matrones romaines. En assurant publiquement à cette occasion le balayage rituel du sanctuaire, comme en revêtant le costume consacré de « l'épousée » (le *flammeum*), la Vestale assume bel et bien, même si c'est à titre idéal, le personnage d'une de ces matrones auxquelles la période permet, exceptionnellement, l'accès au sanctuaire interdit. Plus largement, la virginité exigée par le statut des Vestales apparaît comme une sorte d'**idéal asymptotique** de la *castitas* matronale. Ce qui le prouve *a contrario* est le parallèle établi, en plusieurs circonstances de l'histoire de Rome (216, 114-113 av. J.-C...), entre le soupçon jeté sur la vertu des matrones et celui qui pèse, en quelque sorte statutairement, sur le respect par la Vestale de son engagement d'abstinence sexuelle. Il s'agit là d'un aspect essentiel, sur lequel il nous faudra revenir.
- 19 Que les prêtresses de Vesta soient, au sens fort du terme, « représentatives » de l'**ensemble de la société romaine**, la démarche en deux temps d'une spécialiste d'anthropologie religieuse comme Mary Beard le confirme de manière implicite, mais claire. Partie d'une analyse aiguë de leur « statut sexuel », qu'elle qualifiait en 1980 d'« ambigu », M. Beard se livre aujourd'hui à une intéressante *retractatio*²⁸. Constatant que la part critique de sa démarche a recueilli un large assentiment - auquel nous faisons nous-même écho à l'instant -, l'historienne britannique tendrait aujourd'hui à remettre en cause la tonalité trop exclusivement lévi-straussienne de son premier article. Elle pose désormais la question dans les termes suivants : pour comprendre l'extraordinaire statut sexuel des Vestales, ne faut-il pas renoncer à la chimère anthropologique et universelle d'un « être intermédiaire », « interstitiel », écartelé entre diverses catégories de genre déjà constituées ? N'est-il pas préférable d'admettre que l'étrangeté de cette situation, antérieure à la mise en place définitive de cette polarisation au sein de la société romaine, a pu aider à cette constitution même ?
- 20 Laissant à l'auteur le soin de préciser ces perspectives, nous retiendrons l'idée de substituer au concept d'ambiguïté celui de syncrèse, ou du moins de globalité indivise²⁹. Et nous nous demanderons si ce rôle de représentation symbolique parfaite de la collectivité indivise de Rome, rempli par les Vestales, n'a pas quelque chose à voir avec la déesse qu'elles **représentent** plus encore qu'elles ne la servent. À travers la diversité des fonctions rituelles de ses prêtresses, cette déesse paraît en effet correspondre, mieux que toute autre à Rome³⁰, au portrait que G. Dumézil brosse des divinités féminines indo-européennes qu'il qualifie de trivalentes. Le feu public de l'*aedes Vestae* n'est-il pas, par l'office d'un collège de six femmes, tout à la fois souverain et purifiant, guerrier et défenseur, domestique et nourricier ? Grâce aux Vestales, et dès les origines d'une cité évidemment soumise au pouvoir des hommes, l'élément féminin, en tant que « porteur du

sacré », aurait ainsi incarné, à Rome, l'ensemble des activités et des valeurs nécessaires à une bonne traversée par toute la communauté de son aventure temporelle.

- 21 Seule, nous semble-t-il, cette capacité originelle d'incarnation d'un tout social articulé peut expliquer que les Vestales, si éloignées par leur condition de l'ordinaire des femmes romaines, leur aient à bien des égards servi de modèle.
- 22 Dans un univers où l'*exemplum* joue un rôle social, éducatif et historique fondamental, les Vestales, comme femmes et comme prêtresses, constituent indéniablement un modèle par leur don total à la communauté. Or, ce qui fait le don, et par là le modèle, c'est précisément l'exception. Ce don est en effet, plus encore que celui d'un individu, celui d'une famille, d'une *gens* : un don consenti par le *pater familias*, et que le grand pontife consacre au nom de la cité par la *captio*³¹. Exemplaires, les Vestales le sont aussi, nous l'avons vu, par leur rôle continu pour assurer la permanence de Rome, et ponctuellement par leur conduite individuelle ou collective...
- 23 Toutefois, dans ce qui précède, l'exemplarité apparaît encore dépendante du pouvoir d'initiative masculin. Dans le cas du soupçon jeté sur la fidélité des Vestales aux exigences de leur fonction - entretien du feu sacré, décence des manières et du maintien, virginité -, ce sont bien sûr les hommes, une fois de plus, qui ont leur mot à dire. Mais il s'agit cette fois d'une ressource proprement féminine, et de l'ordre d'un sacré qui n'appartient qu'aux femmes. Les enquêtes déclenchées par l'autorité, à la suite de graves revers subis par Rome et perçus comme un avertissement du ciel, avaient au fond pour rôle essentiel de remettre en vigueur la *pax deorum* en faisant appel à la capacité féminine de rétablir une réputation menacée. Cela pouvait s'obtenir par deux voies : une ordalie victorieuse, preuve d'innocence, ou une sanction terrible, mais en elle-même porteuse d'effets religieux positifs. La Vestale qui, sans en laisser perdre, transporte dans un crible l'eau du Tibre, mais aussi, paradoxalement, sa consœur l'enterrée vive de la Porte Colline³², sont créatrices pour la cité de nouveaux atouts religieux. Des atouts qu'ont renforcés, pendant la deuxième guerre punique, la femme élue « la plus vertueuse des matrones romaines », et celles qui l'ont élue. On ne s'étonne pas que ce vote ait eu lieu en 216, *annus horribilis* qui vit la condamnation et l'exécution de deux Vestales.
- 24 Il est clair, dans ce contexte, que l'élégante formule de J. Scheid, reproduite plus haut, sur l'intégration des femmes qui passerait par la mise en scène de leur propre exclusion n'est pas fausse, mais quelque peu trompeuse. Elle risque de donner du rôle religieux des femmes romaines une image trop passive et trop statique. D'une part, l'exclusion, ou du moins l'« état d'exception » auquel sont astreintes certaines d'entre elles, est une condition nécessaire pour qu'elles jouent à l'égard de la cité, et d'abord de la « cité des femmes », un rôle tout à la fois de représentation et d'entraînement. D'autre part, les Vestales constituent pour l'évolution historique de la condition de la femme à Rome une sorte de « modèle décalé ». Ce qui frappe ici, en effet, c'est le **décalage** entre leur propre émancipation et l'état de tutelle dans lequel est restée longtemps enfermée la femme romaine. La condition des Vestales souligne, comme exception qui affirme la règle³³, cette situation de dépendance ; mais en même temps elle annonce, préfigure et sans doute prépare l'évolution spectaculaire de ce statut aux deux derniers siècles de la République³⁴. C'est bien par leur capacité religieuse - supposant à la fois reconnaissance officielle et « mise en scène » sociale, mais aussi connaissance intime, savante³⁵, d'un sacré inaccessible aux hommes - que certaines femmes ont fait franchir à leur cité des caps difficiles, et proposé *de facto* à l'ensemble de leurs sœurs la perspective d'étapes décisives sur la voie de l'émancipation³⁶.

- 25 Nous évoquerons pour éprouver ces vues deux figures à peu près contemporaines l'une de l'autre, ainsi qu'un épisode nettement plus tardif. En 204 av. J.-C., en pleine deuxième guerre punique, pour redresser l'image compromise de la vertu féminine, et de la sienne propre, se présente Claudia Quinta. Fille de l'aristocratie et, selon les sources, Vestale ou matrone - une hésitation elle-même révélatrice -, elle s'offre à l'« ordalie », en se proposant pour haler jusqu'au rivage le navire qui rapportait de Phrygie le bétyle sacré de Cybèle, la Grande Mère des dieux. La jeune femme convainc la soupçonneuse déesse de son innocence, symbole de pureté collective, et Cybèle se laisse amener à Rome. Dira-t-on, en suivant le schéma officiel, que Claudia Quinta est intervenue au nom des femmes de Rome parce que celles-ci étaient suspectes ? Ou plutôt, si le soupçon planait sur elles, n'était-ce pas dans l'exacte mesure où lui seul permettait à l'autorité de recourir à des ressources religieuses, à des « réserves de sacré » détenues exclusivement par des femmes, et pour accueillir une « Mère » ? La seconde explication a pour elle plus d'un argument. Quoi qu'il en soit, sous la plume de Tite-Live, d'Ovide et de quelques autres, c'est en qualité de représentante de l'ordre féminin qu'une jeune femme, Vestale ou non, tout à la fois libère Rome d'une redoutable *religio*, et lui apporte le renfort de la première religion importée d'Orient.
- 26 Le second exemple concerne Sulpicia, grande dame de l'aristocratie, épouse et belle-mère de consul, dont le mari fut, peut-on croire³⁷, pontife, tandis que son gendre, Postumius, devint le persécuteur des Bacchantes pourchassées en 186 av. J.-C. Nul doute que le fait d'avoir été trente ans plus tôt (l'année de l'inceste des Vestales...) l'élue des matrones romaines au titre de « plus vertueuse » d'entre elles n'ait spécialement qualifié Sulpicia pour faire barrage aux « mères » dévoyées, avec le secours de l'affranchie-courtisane Hispala, ancienne initiée contre son gré aux mystères qu'elle dénonce. Etrange et significative association de deux femmes déléguées en quelque sorte par le pouvoir romain, en fonction de leur expérience religieuse de femmes, pour briser une déferlante bachique impulsée par des femmes.
- 27 Claudia Quinta, Sulpicia, ont été sur le devant de la scène au cours et au lendemain de la deuxième guerre punique. À cette époque, l'élément féminin prend dans la société romaine une place disproportionnée à son statut officiel, ce qui suscite au Sénat une inquiétude diffuse. Il est d'autant plus remarquable que, si l'on ose écrire, le correctif des « errements » féminins soit alors recherché dans la même catégorie de la population. N'insistons pas sur le tribut versé par les Vestales elles-mêmes au soupçon de leur infamie. Aux manifestations publiques scandaleuses des matrones, sur le forum et près des temples, lorsqu'arrive l'annonce des défaites infligées par Hannibal, répond l'organisation très réglée des fêtes de Junon, avec leurs chœurs de jeunes filles et de femmes³⁸. L'angoisse traduite par le diagnostic de l'oracle de Delphes (*mater abest*, selon Ovide³⁹) est libérée en 204 par l'appel à la *Mater Deum*, puis définitivement évacuée par l'épreuve de Claudia Quinta. Après l'épisode de 186 - et encore celui de 180, où nos sources mêlent significativement dernières retombées des Bacchantes et procès de matrones pour empoisonnements⁴⁰ -, les choses, et avec elles les femmes, seraient-elles rentrées dans l'ordre ?
- 28 Nous avons vu que la marche progressive vers une certaine émancipation féminine, sur les traces des Vestales, interdit d'en rester à ce constat. Au terme de cette évolution sous la République, la force et l'ambiguïté de la « charge » religieuse des femmes romaines, au sein même de leur nouvelle condition, demeurent intactes. Considérons la situation et l'attitude de Cicéron face à Catilina d'abord, à Clodius ensuite, lors des événements de

63-62⁴¹. À un an d'intervalle, chacun des deux épisodes se déroule au moment des fêtes de la Bonne Déesse (*Bona Dea*), quand, selon la règle, un magistrat supérieur - en 63, le consul Cicéron ; en 62, César, préteur, et de plus grand pontife... - abandonne sa demeure aux femmes (sa femme, sa mère, les Vestales...) pour les laisser célébrer entre elles les cérémonies secrètes qui s'adressent à cette divinité. Fête célébrée *pro populo*, officielle s'il en est, et en même temps culte strictement réservé à des femmes, membres de l'élite civique, dans le noble huis clos qui leur est attribué pour l'occasion. En 63, le prodige d'une flamme brillante jaillie du feu mourant de l'autel est interprété par les Vestales comme un présage de gloire pour le consul, et les conduit à dicter à Terentia, l'énergique épouse de Cicéron, un message de sévérité à l'égard des catiliniens démasqués... message finalement suivi d'effet⁴². L'année suivante, les difficultés de Cicéron commencent avec la tentative de Clodius, devenu son ennemi politique, de se glisser à l'occasion de la même fête dans la maison de César pour faire sa cour à Pompéia : cette fois, c'est la dénonciation par une esclave de la demeure, puis l'attitude très ferme des matrones, qui conduisent au procès de Clodius⁴³, et à l'affrontement Cicéron-César.

- 29 Scandales privés, grands procès, manipulations d'hommes de pouvoir : peu nous importe ici de démêler les fils politiques et juridiques d'un écheveau très embrouillé. Il nous suffit de constater qu'à la fin de la République, de grands enjeux de la vie civique se nouent et se dénouent autour d'une cérémonie religieuse archaïque, proprement féminine, et en fonction des réactions et des initiatives de grandes dames de l'aristocratie romaine provisoirement investies d'une sorte de pouvoir sacré - un pouvoir auquel elles seules pouvaient prétendre. Par-delà les avatars superficiels et les évolutions profondes, ces femmes sont bien les héritières d'une des plus fortes traditions de l'histoire religieuse de Rome.

BIBLIOGRAPHIE

BEARD, M.

1980. « The sexual status of the Vestal Virgins », *J.R.S.* 70 : 12-27.

BOELS, N.

1973. « Le statut religieux de la Flaminica Dialis », *R.E.L.* 51 : 77-100.

BRUIT-ZAIDMAN L.

1991. « Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités », *Histoire des femmes en Occident*, I, L'Antiquité, Paris : 363-403.

GAGE, J.

1963. *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruxelles.

CHAMPEAUX, J.

1982. *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, Rome.

DE CAZENOVE, O.

1987 » Exesto. L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome (À propos de Plutarque, Quaest. Rom. 85) », *Phoenix* 41 : 159-174.

DE POLIGNAC, F.

1984. *La naissance de la cité grecque*, Paris.

DUMÉZIL, G.

1974. *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., Paris.

GUIZZI F.

1968. *Il sacerdozio delle Vestali*, Naples.

PICHON, R.

1912. « Le rôle religieux des femmes dans l'ancienne Rome », dans *Annales du Musée Guimet*, XXXIX : 77-135.

MONTANARI, E.

1988. *Identità culturale e conflitti religiosi*, Rome.

MOREAU, Ph.

1982. *Clodiana religio. Un procès politique en 61 av. J.-C.*, Paris.

PAILLER, J.-M.

1987. « Les femmes romaines et les affaires de poisons sous la République », *C.R.A.I.* : 111-126.

1988. *Bacchanalia*, Rome.

1994. « L'honneur perdu de la Vestale et la garde de Rome », *Mélanges Le Glay*, Bruxelles : 529-541.

1994. « De l'or pour le Capitole », communication au Colloque sur *L'or en Gaule*, Limoges (sous presse).

1995. *Bacchus, Figures et pouvoirs*, Paris.

SCHEID, J.

1986. « Le flamme de Jupiter, les Vestales et le général triomphant », *Le temps de la réflexion* 7 : 213-230.

1991. « D'indispensables "étrangères". Les rôles religieux des femmes à Rome », *Histoire des femmes en Occident*, I, L'Antiquité, Paris : 405-437.

THOMAS, Y.

1984. « *Vitae necisque potestas*. Le père, la cité, la mort », dans *Du châtement dans la cité*, Rome : 499-548.

1991. « La division des sexes en droit romain », dans *Histoire des femmes en Occident*, I L'Antiquité, Paris : 107-116.

NOTES

1. Pichon 1912 : 84-85.

2. Thomas 1984 : 499-548 ; id. 1991 : 107-116.

3. Notamment les études respectives de L. Bruit-Zaidman et de J. Scheid dans *Histoire des femmes en Occident*, I.

4. Cf. L. Bruit-Zaidman, art. cité, p. 365 : les réalités athéniennes sont d'autant plus significatives que les femmes, d'une manière générale, sont encore plus mises à l'écart dans cette cité qu'ailleurs dans le monde grec.

5. L. Bruit-Zaidman, art. cité, p. 398-399.
6. De Polignac 1984 : 79.
7. Cf. Tite-Live I, 13 et Plutarque, *Vie de Romulus*, 24-25, à propos des Sabines. Sur Coriolan : Tite-Live, II, 40 et Plutarque, *Vie de Coriolan*, 33-36.
8. Champeaux, 1982.
9. Encore que certains parallèles entre la prêtresse d'Athéna Polias et les Vestales mériteraient d'être creusés. On y reviendra prochainement.
10. Beard 1980 : 12-27.
11. Cf. J. Scheid, cité *supra* n. 3, p. 418 ; plus généralement, id., *ibid.*, p. 414-424, sur la tension entre la marginalité (souvent agreste et nocturne) des « liturgies matronales » et le caractère public et contrôlé de ces mêmes cérémonies.
12. Voir l'étude importante de Boels 1973 : 77-100.
13. Dumézil 1974 : 163-165 ; distinction reprise par Scheid 1986 : 213-230.
14. Grâce à De Cazanove 1987 : 159-174.
15. Pailler 1988 : 440-447, 453.
16. Gagé 1963.
17. Pailler, op. cit. : 525-532, 596.
18. Id., *ibid.* : 557-566 ; id. 1995 : 53 ; E. Montanari 1988 : 119-122, 129-130.
19. Conférence à l'Université de Toulouse-Le Mirail, 11 mai 1995.
20. J. Scheid, cité *supra* n. 3, p. 437.
21. Sur le caractère aberrant de la condition des Vestales du point de vue juridique, renvoyons une fois pour toutes à Guizzi 1968.
22. Pailler 1994 : 529-541.
23. C'est le thème de l'article décisif de M. Beard cité *supra*, n. 10.
24. Ce point est illustré par plusieurs épisodes, notamment celui qui met en scène une Claudia enlevant sur son char son frère sur le point d'être accusé dans un procès. Les Vestales sont de riches propriétaires, notamment d'esclaves : cf. J.-M. Pailler, dans la *Lettre de Pallas*, n° 1, 1994, note 8.
25. Pour être évaluée à sa pleine valeur, la faculté religieuse de « représentation » des Vestales doit être confrontée à une des incapacités juridiques les plus caractéristiques de la femme romaine : elle est en principe exclue de toute délibération au nom d'un groupe, de tout office d'intérêt commun, de toute possibilité de parler et d'agir au nom d'autrui ; cf. Thomas 1984 : 109, 145-146.
26. Pline le Jeune, Ep., IV, 11, 7 ; cf. Pailler 1994 : 539-540. Vraisemblance d'une capacité sacrificielle des Vestales : Scheid, cité *supra* n. 3, p. 410-412.
27. Pailler, « De l'or pour le Capitole », 1994 (sous presse).
28. Dans un article à paraître, et dont elle a bien voulu me communiquer le manuscrit : « Re-reading (Vestal) Virginité ».
29. Comme le notait une des critiques du premier article de M. Beard, A. Staples, ce qui se reflète d'étrangement composite chez la Vestale n'est pas tant l'« ambiguïté » d'un être « interstitiel » qu'un statut extérieur à toutes les catégories connues de genre. Cf. mes remarques dans « L'honneur perdu... » : 540-541, et Pichon, 1912 : 91-92 : les Vestales sont au nombre de six, ce qui « correspond à la division tripartite du peuple romain ». Elles « représentent donc bien le peuple romain tout entier, et c'est pour cela qu'elles sont dépositaires de sa "majesté" ».
30. Mieux encore que Juno Sospita Mater Regina, en qui Dumézil voit le prototype même, pour Rome, de la déesse trifonctionnelle (1974 : 303-310). On reviendra ailleurs sur les probables relations entre la déesse de Lavinium et les Vestales.

- 31.** Guizzi, 1968. Noter que la collectivité civique restitue en quelque sorte ce qu'elle a reçu, sinon à la *gens* d'origine, du moins à chacune des *gentes*, sous la forme du feu transféré du foyer public aux autels domestiques.
- 32.** Pailler 1994.
- 33.** Lorsqu'il définit la condition de la femme comme sous tutelle, Gaius ajoute (Institutes, I, 145) : *loquimur autem exceptis Virginibus Vestalibus, quas etiam ueteres in honores sacerdotii liberas esse uolunt : itaque etiam lege XII tabularum cautum est* (« il faut excepter les Vierges Vestales que les anciens eux-mêmes, en vue des honneurs du sacerdoce, voulurent libres, ainsi que le prévoit la loi même des Douze Tables »).
- 34.** Y. Thomas met toutefois en garde contre toute interprétation trop linéaire de cette évolution (« La division des sexes » : 110).
- 35.** De cette « science » témoignent aussi bien la complexité et la diversité des rituels à accomplir que le rôle joué à mainte reprise par les Vestales dans les moments difficiles de la République, lequel suppose une solide connaissance des êtres et des règles du « milieu » politique.
- 36.** Sur un thème voisin, l'évolution du statut de la *flaminica Dialis*, un texte de Tacite, qui concerne des événements datés de 23, est bien révélateur : *tractatis religionibus placitum instituto flaminum nihil demutari ; sed lata lex, qua flaminica Dialis sacrorum causa in potestate uiri, cetera promisc(u)o feminarum iure ageret*. (Annales, IV, 16 : « ayant étudié l'aspect religieux de la question, on résolut de ne rien changer à la condition du flamine ; mais une loi ordonna que l'épouse du flamine serait sous la puissance de son mari en ce qui concerne le culte et que, pour le reste, elle ressortirait du droit commun des femmes »). Ce quasi-renversement de situation prend acte de l'évolution générale du statut des femmes. Il illustre, parmi d'autres exemples, (voir plus généralement les articles de N. Boels et O. De Cazanove, cités *supra*) la manière dont, ultérieurement, de primitifs interdits ont pu être présentés comme des privilèges, et réciproquement.
- 37.** Pailler 1988 : 221-229.
- 38.** Cf. respectivement, et entre autres passages, Tite-Live, XXII, 7 et XXVII, 37.
- 39.** Ovide, *Fastes*, IV, 257.
- 40.** Pailler 1987 : 111-126.
- 41.** Cf. notamment Plutarque, *Vie de Cicéron*, 17-18, 28-29.
- 42.** Plutarque, *Vie de Cicéron*, 17.
- 43.** Moreau 1982.

RÉSUMÉS

Les femmes romaines sont exclues de tout pouvoir et confinées dans un rôle de subordination et de dépendance en matière religieuse comme dans les domaines de la vie privée et de la vie politique. Toutefois, en des moments essentiels de l'histoire de Rome (période primitive, deuxième guerre punique, guerres civiles), l'activité religieuse de certaines d'entre elles, parfois exercée de façon marginale ou suspecte, montre l'étendue de leurs capacités comme porteuses du sacré. Au coeur de la tradition civique et religieuse de Rome, les Vestales apparaissent ainsi à la fois exceptionnelles et exemplaires.

Roman women were excluded from any kind of power and confined to a subordinate and dependant status in religious as well as private and public matters. However, in crucial times of Roman history (primitive period, Second Punic War, Civil Wars), the religious activity of some women, sometimes practised in a deviant or disreputable way, clearly shows the extent of their capacity to embody divine powers. Standing at the core of the civic and religious tradition, the Vestals played a role that is both exceptional and exemplary.

AUTEUR

JEAN-MARIE PAILLER

J.-M. PAILLER est professeur d'histoire ancienne à l'Université de Toulouse-Le Mirail et archéologue. Étudie les religions de l'Antiquité, notamment le rôle des femmes dans le culte de Bacchus, et la fonction des Vestales à Rome. A publié notamment *Bacchanalia* (Bibliothèque de l'École Française de Rome, 1988), et *Bacchus. Figures et pouvoirs* (Paris, Belles Lettres, 1988).

Adresse : UFR d'Histoire. Université de Toulouse-Le Mirail, 5 allées Antonio Machado, 31058 Toulouse Cedex.